53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 29 16 JUILLET 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causeries philosophiques [1]

AU COMMENCEMENT...

— Mais non, mon bon ami, ne dites rien : c'est inutile. Je lis dans vos yeux les reproches qui vous brûlent les lèvres : pourquoi depuis des mois je ne vous ai pas donné signe de vie ? Parce que j'étais à moitié mort, tout simplement ! Avouez que c'était le moment ou jamais de mettre en pratique à mon tour la maxime de la sagesse antique.

— *Prius vivere quam philosophari,* sans doute ?

— *Tu dixisti.* Or, elle doit, je pense, signifier deux choses : la 1re, qu'il faut vivre avant que de philosopher ; mais aussi, la 2e, qu'il faut philosopher après que la vie est sauve.

— Vous y êtes ?

— Nous y sommes ; d'autant plus que la Faculté, en m'ordonnant de salutaires promenades, me force à devenir encore plus « péripatéticien ». Vous voyez, excellent ami, quel service vous allez me rendre, en vous intéressant de nouveau à ces petites causeries : je vous devrai la santé !

— Alors, mettons-nous en route sans tarder. Où en sommes nous ?

— Au point de départ, hélas ! car nous ne sommes pas encore partis. Nous n'avons guère fait jusqu'ici que préparer notre voyage.

Ne fallait-il pas tout d'abord en préciser le but ; et pour cela définir ce terme immense et profond de « SAGESSE », que nous voulons résolûment atteindre, puis développer et creuser, pour en enrichir notre vie ? Car nous savons désormais qu'un trésor est caché dedans, un abîme de raison et d'ordre, que ne cesse d'alimenter la Sagesse éternelle du Verbe. Voilà le terme de nos efforts, qui seront payés de leurs peines, soyez-en sûr.

Mais avant de nous mettre en route il fallait aussi de toute nécessité dévisager sérieusement, dans la foule qui s'offre à nous accompagner, les vrais amis de la Sagesse.

C'est fait. Partons maintenant !

§ 1er — *Par où commencer ?*

— Quelle contrée du royaume de la Sagesse visiterons-nous la première ?

— Ah ! mon ami, que ne posez-vous la question à nos philosophes patentés ! Ces gens d'ordre par définition vous jetteraient tout de suite en plein chaos. Car il n'y a pas, que je sache, une question aussi débattue, que celle de l'ordre des traités en philosophie. On emplirait de larges rayons de bibliothèque avec les livres, brochures et articles où la question est agitée dans tous les sens, et résolue au petit bonheur !

— Entre nous, pareille discussion n'a guère d'intérêt pratique.

— Je vous en conjure, mon bon ami, n'augmentez pas ma douleur d'avoir été forcé d'interrompre votre formation. Comment ? Vous avez oublié déjà, que tout principe étant source de conclusions, il n'y a pas de controverse, aussi abstraite qu'elle paraisse, qui ne puisse un jour ou l'autre répandre dans la vie des confusions redoutables ? Surtout celle-ci nécessairement, puisqu'elle se trouve au principe même, c'est-à-dire au point de départ de notre sage entreprise. Si l'on ne sait pas trop de quel côté diriger ses pas, si dès le commencement on s'avance à l'aventure, où aboutirons-nous un jour ?

Or, je constate précisément que nos guides officiels ne sont pas très fixés sur l'itinéraire à suivre. Pour plusieurs, et non des moindres, — je vous l'ai déjà signalé non sans stupeur, — cela leur est parfaitement égal : « Moi, je m'en vais de ce côté ; mais vous, si cela vous chante, prenez une autre direction ! » Voilà des gens qui vont à la recherche de l'ordre, et qui prétendent y aboutir par n'importe quel chemin, fût il le plus désordonné ! Pour des amis de la Sagesse, c'est une prétention singulière, pour ne pas dire scandaleuse.

Plus logiques, la plupart des autres déterminent d'avance leur itinéraire, et s'efforcent de le justifier. Vous allez voir, mon bon ami, si leur choix est sans importance pour votre formation pratique et celle des autres.

1° D'après les modernes

Les modernes avec ensemble débutent par la psychologie. Pour mieux dire, ils n'en sortent pas ; car à leur avis ce traité embrasse à peu près tout le domaine philosophique ; leur métaphysique étant inexistante, et leur morale fondée non sur des principes, mais sur les faits.

Or, savez-vous bien que cette manière de voir a bouleversé d'abord de fond en comble tout le champ des sciences sacrées, puis notre enseignement pastoral, et bientôt la vie spirituelle ?

[1] Voir l'*Ami* du 19 septembre 1935.

— Pas possible !

— Vous êtes-vous jamais demandé pourquoi, jusqu'au XVIIe siècle, aucun théologien n'avait éprouvé le besoin d'écrire un traité spécial de la conscience ? Ils en parlent après S. Thomas à propos de l'intelligence, dont elle est une opération, la deuxième, le jugement, en tant qu'il s'applique aux choses morales. Si la matière spéciale dont s'occupe la conscience suffit à justifier un nom particulier, elle n'en change pas la nature. La conscience est de soi un acte du jugement. Ces vieux Maîtres estimaient sans doute expliquer assez ce qu'il importe d'en savoir, en dissertant du jugement intellectuel.

Survint Descartes, qui tout à coup déplaça l'axe autour duquel roulait toute la philosophie. Jusqu'alors c'était la raison ; pour lui ce fut l'examen intime de soi-même. L'objet de la philosophie antique, c'était tout ce que notre raison pouvait atteindre; pour Descartes ce fut exclusivement ce dont on avait conscience. Désormais on n'entendra plus parler de l'être, mais des données de la conscience, ou, comme on dit, des faits de conscience qu'il s'agit d'observer d'abord, puis de coordonner entre eux. La métaphysique a été ainsi détrônée au profit usurpé de la psychologie. Le *moi* est devenu le centre du monde, en attendant de devenir avec Kant son seul créateur !

Naturellement, cette théorie philosophique qui obtint dès sa naissance un crédit universel, influença bientôt la théologie elle-même. Le dogme immuable s'éclipsa devant la morale *pratique*. Soulignez le mot, qui trace nettement le changement de front radical des études théologiques. Non seulement le dogme céda la place à la morale ; mais encore dans l'ordre moral les faits, ou, comme on dit ici, les cas de conscience parurent d'une telle importance que la casuistique supplanta bientôt la science morale elle-même. Les principes intéressèrent moins que leurs applications multiples. Des sommets où elle légiférait de haut, la morale descendit dans la foule des cas pratiques innombrables, dont on cherchera désormais à se tirer moins comme on doit que comme on peut ! C'est contre quoi Pascal exerça dans les *Provinciales* sa verve géniale, mais parfois injuste et méchante. Mais il est permis de penser qu'il n'avait pas tout à fait tort ; quand on voit que cette prépondérance accordée à l'étude théologique du *moi* a fini par supplanter presque partout dans la chaire sacrée l'exposé des mystères de Dieu !

Ai-je besoin, pour finir, de vous faire observer que jusqu'à ces dernières années, qui marquent une réaction vraiment sensationnelle, nos méthodes de vie spirituelle, découlant de la même source, se nourrissaient abondamment de cette introspection de soi, au rebours des méthodes anciennes qui vivaient de contemplation ?

Soupçonniez-vous, mon bon ami, qu'un changement d'itinéraire dans les études philosophiques avait pu engendrer de telles conclusions ? Vous renverseriez de stupéfaction ces éminents prédicateurs qui sont parfaitement incapables d'exposer honorablement le plus beau sujet dogmatique, — ces éminents rédacteurs de conférences pastorales, pour qui le savoir d'un prêtre doit se borner sans doute aux traités du mariage et de la pénitence, puisqu'on ne leur demande à peu près rien d'autre, — ces éminents directeurs d'âmes, pour qui le secret de toute perfection est enfermé dans toutes sortes d'examens de conscience, — si vous leur disiez qu'ils n'ont pas le moindre grain de sagesse thomiste dans la tête, et qu'ils professent pratiquement une théorie cartésienne, assez suspecte aux yeux d'une saine doctrine.

* *

2° D'après nos bons auteurs

La plupart de nos bons auteurs, pour excursionner au royaume de la sagesse, prennent des guides plus éprouvés que notre trop fameux Descartes. Ils empruntent sagement à S. Thomas et Aristote, à S. Augustin et Platon *l'énoncé* de leur division : « Comme la Philosophie a pour objet l'ordre universel et suprême, il lui appartient premièrement de le découvrir au fond de l'être (métaphysique) ; puis de le réaliser elle même dans ses idées (la logique), dans ses actes (la morale) et dans ses œuvres (l'art).

— Vous admettez bien, je suppose, cette division de nos manuels ?

— Pardon, mon ami, j'ai dit et je répète qu'avec un ensemble touchant ils empruntaient aux anciens maîtres cet énoncé d'une division parfaitement philosophique. Mais je n'ai pas pu dire, hélas ! qu'ils la suivaient dans leurs manuels, puisqu'aucun ne le fait !

— Que dites-vous là ?... Ils prouvent que telle doit être l'ordonnance de leurs études, et ils en prennent une autre ?

— Mais oui, pour commencer. Après avoir bien expliqué qu'il faut être d'abord capable de découvrir l'ordre dans tout ce qui est, pour être à même ensuite de mettre de l'ordre dans tout ce qu'on fait, — ce qui est de simple bon sens, — ils se hâtent de commencer presque par la fin, en entamant la *Logique*. Et le comble, c'est qu'aucun de ces gens si pressés de l'apprendre aux autres, n'a conscience d'en manquer totalement dès le point de départ !

— Il doit y avoir, je suppose, des avantages à procéder ainsi ?

— J'espère, mon pauvre ami, que Dieu ne vous entend pas ; car en vérité vous parlez comme Satan en personne. Lui aussi prétendra toujours qu'il y a de grands avantages à pécher contre la sagesse ou contre toute autre vertu.

Vous avez cependant découvert la raison qui satisfait nos petits sages : c'est plus pratique de commencer par la Logique, qui nous apprend à raisonner. Ils ne se demandent même pas comment on pourra intelligemment produire des

opérations dont on ignore absolument tout : la nature, l'origine, et même l'existence ! Ils ne se demandent pas surtout en vertu de quelle logique cette dialectique qui n'est plus qu'un art peut faire partie d'une science ! C'est pratique, « tout le monde en convient » : cela suffit à leur sagesse.

Mais poser un pareil principe au point de départ d'une formation intellectuelle, je dis que c'est courir le risque de pervertir l'intelligence. « Chers élèves, ne l'oubliez plus : ce qui est pratique doit passer avant tout le reste. » Certes non, ils ne l'oublieront plus. S'ils emportent de leurs études quelques bons principes, ils se garderont bien de les mettre en avant. Avant tout, n'est-ce pas, il faut être pratique. Les routines familières, les recettes empiriques, les lieux communs les plus vulgaires empliront désormais les prônes et les directions : et les petits trucs à succès remplaceront avantageusement le fond solide de nos œuvres. Soyez pratiques, mes enfants ; et laissez les vieux philosophes s'accrocher encore aux principes. Dites comme eux, mais n'en faites rien !

« Les principes ? cela ne nous intéresse pas, me disait à moi-même l'un des chefs de l'Action catholique. Nous faisons de l'action, nous autres. Laissez-nous marcher de l'avant. Les vrais principes viendront plus tard ! » J'avoue très humblement qu'alors ma sagesse fut à court de voix. J'avais toujours cru que *principe* voulait dire *commencement*. Je me retirai plein d'admiration pour ces gens qui marchent et qui courent avec l'espoir bien légitime d'arriver un jour au point de départ... à moins qu'ils ne s'égarent en route !... C'est une méthode de voyager dont les avantages me semblent assez problématiques, et dont les dangers ne sont, hélas ! que trop certains.

§ 2. — *Par un traité du savoir*

Nous allons donc, nous autres, commencer par le commencement, si vous le voulez bien.

— Et quel est-il, s'il vous plait ?

— Un cours appliqué d'épistémologie.

— Vous dites ??

— Ce qu'il faut, mon ami, pour paraître un très grand philosophe moderne. Si j'avais dit tout bonnement « par un traité du savoir, » vous m'eussiez prêté une oreille distraite. J'étais sûr de vous réveiller avec ce mot long d'une toise.

— De 6 pieds très exactement.

— « *Sexquipedalia verba* » *!* Nous en avons bien ri jadis. Il faut pourtant avouer qu'on paraît terriblement fort, quand on peut dire de ces mots-là. *Epistémologie :* cela vous remplit la bouche et les oreilles à ne pouvoir rien articuler là-contre. Vous acceptez donc — qui ne dit rien consent — à épistémologiser avec moi ?

— Ce sera bien, je pense, la première fois de ma vie !

— Mais non, mon bon ami. Aussitôt que vous eûtes appris jadis l'art de raisonner en logique, on vous a ouvert les secrets de la *Critériologie.* C'est ici notre point de départ.

— Cette fois, pour tout de bon vous allez me faire perdre le peu de raison qui me reste. Ne venez-vous pas d'expédier au bout du monde philosophique cette malheureuse logique ; et vous en gardez la seconde moitié pour en faire notre point de départ ? Je ne comprends plus rien du tout !

1° Controverse pitoyable

— Ce n'est pas ma faute, mon ami, si un facétieux auteur de manuel, que tous les autres à venir copieront religieusement, décida un beau jour qu'un traité critique du savoir ferait désormais partie de la Logique.

— Et pourquoi pas ?

— Faut il vous déclarer que je renonce à aller plus loin avec vous, si vous me posez des questions aussi contraires à toute sagesse ? N'êtes-vous pas sorti de cette foule stupide qui, les yeux clos et la bouche bée, accepte à priori comme vrai tout ce qui est écrit dans un livre ? Pensez donc : c'est imprimé ! Est-ce à moi de prouver que cela pourrait être idiot ? C'est à celui qui l'affirme, de justifier d'abord son dire, puisqu'il se prétend philosophe : « *sapiens nihil affirmat, quod non probet,* » je pense.

— Alors, pourquoi cette division de la logique par nos auteurs ?

— Je vais vous traduire leur justification. Mais tâchez, je vous prie, de tenir votre sérieux.

— C'est donc comique ?

— Il vous sera au moins permis de sourire, en entendant ces graves docteurs nous expliquer sans sourciller que la Logique ayant pour objet de nous fournir la matière et la forme d'un savoir véritable, la *Dialectique* qui nous en expose les matériaux doit être appelée Logique formelle, et la *Critériologie* qui en discute la forme est bien nommée Logique matérielle.

— Vous plaisantez, je suppose ?

— Mais non, mon ami, c'est écrit en toutes lettres à la première page des traités de logique de nos manuels accrédités, pour peu qu'on sache lire. Il est vrai que généralement c'est imprimé en latin ; et nos excellents Maîtres n'ignorent pas que le latin brave l'honnêteté !!

Ce n'est pas tout. Ouvrez bien vos oreilles, sans ménager votre sourire, à leur deuxième explication : « La Dialectique, ajoutent-ils, est aussi nommée Logique mineure, parce qu'elle est plus facile ; et la Critique, Logique majeure, parce qu'elle est plus difficile. » Voilà ce qui s'appelle de la sagesse à bon marché !

Ah ! mon cher ami, qu'il est pitoyable de voir des auteurs, par ailleurs éminents, comme ce Professeur à la Grégorienne, dont le 1er tome d'un Manuel de Philosophie vient précisément de paraître, faire des efforts désespérés pour justifier ces inepties, et les admettre « comme tout le monde : *omnes conveniunt,* » dit-il ; ça lui suf-

fit !... Où allons-nous, grand Dieu, si le comble de la sagesse aujourd'hui est de suivre les errements des autres ?! Vous voilà bien armé, n'est-ce pas, contre tous les respects humains. Sans l'exemple et les dires de ces illustres maîtres, vous n'auriez certainement pas deviné que les modèles de la sagesse étaient les moutons de Panurge !

— Laissez-moi au moins espérer qu'il y a d'heureuses exceptions...

— Des exceptions, oui. Heureuses ? Je suis sûr que non ; étant donné que les autres, qui se refusent sagement à mettre la Critériologie dans la Logique, se déclarent fort embarrassés, les malheureux, pour la situer autre part, où elle cause autant de désordre. C'est à se demander si ce maudit traité n'est pas le pelé, le galeux, d'où nous vient tout le mal qu'on éprouve depuis deux siècles quand on veut progresser sagement dans les études philosophiques !

2° Solution évidente

— C'est pour cela, sans doute, que vous le placez au point de départ ?

— Ce serait, en effet, un sérieux avantage, qui devrait convertir à mon point de vue tous ces docteurs de l'empirisme. Je leur sors ainsi une belle épine du pied !

Mais à vous, qui faites profession non patentée mais plus réelle d'aimer la sagesse, je vous dois de plus sages raisons. Où les prendre, sinon dans les entrailles mêmes de la philosophie, je veux dire dans sa définition essentielle, ainsi que tous ces bons auteurs l'enseignent, aussi profondément et unanimement qu'ils l'oublient ?

Est-il, en effet, un philosophe au monde qui ne sache et ne dise que, tout être possédant un élément commun, le genre, — et un élément propre, l'espèce, — pour l'étudier sagement il faut de toute nécessité logique exposer ses aspects généraux avant les côtés spécifiques, qui déterminent les premiers ? C'est bien pourquoi très sagement, quand ils étudient, par exemple, l'être réel en métaphysique, ils commencent par traiter de l'être en général (Ontologie) avant de s'occuper des divers êtres de ce monde. S'ils étudient la vie, leur premier traité aura de même pour objet la vie en général (Biologie), après quoi ils étudieront les diverses formes de la vie végétative, sensitive et humaine. Aussi bien en morale ils commencent naturellement par en exposer les principes généraux, avant d'en étudier les manifestations diverses.

— C'est du bon sens, me semble-t-il.

— C'est-à-dire de la vraie sagesse. Mais s'il est sage, mon bon ami, de traiter de cette manière une partie quelconque de la philosophie, la même sagesse ne commande-t-elle pas de traiter de la même manière l'ensemble de la Philosophie ? Elle possède aussi bien, comme toute chose créée, les deux éléments en question, explicitement énoncés dans sa définition même : c'est la science des causes suprêmes. Elle n'est donc au fond qu'une certaine espèce de savoir : le savoir le plus profond de tous.

— Ça y est ! J'y suis.

— Voyons un peu.

— On traitera donc premièrement du savoir en général, que la suite des traités spécifiquement philosophiques ne fera que déterminer.

— En cet instant même je vous sacre « ami de la sagesse » à titre définitif, je l'espère.

— Mais c'est l'œuf de Christophe Colomb !

— Ah ! mon cher ami, avant de prononcer ce mot, vous auriez bien dû m'embrasser, pour me rajeunir de 30 ans ! Ecoutez cette petite histoire, pour reposer vos méninges.

Je venais d'être nommé professeur de philosophie quelques semaines avant d'occuper ma chaire. Je travaillais ferme, vous le devinez. Or, depuis 15 jours et 15 nuits, je puis le dire, je séchais pitoyablement sur la place logique à donner à cette fameuse *Critériologie,* quand je vis tout à coup ce que vous venez de voir. Cette clarté me fit peur d'abord : on est si peu habitué à y voir clair dans nos études ! Je cours aussitôt chez mon Maître, qui avait été un brillant professeur de Philosophie, avant d'être, ce qu'il est encore, Dieu merci, le professeur de dogme le plus éminent qui soit dans toutes nos Universités. Je lui fais part timidement de ma petite découverte. Or, pendant que je lui parlais, je vis, je vois encore deux larmes briller au coin de ses paupières. Comme vous, mon bon ami, il ne me laissa pas achever, et me prenant dans ses bras : « Mon cher fils, me dit-il, vous venez de dissiper soudain un vrai cauchemar intellectuel de mon ancien professorat. C'était l'œuf de Christophe Colomb. Encore fallait-il le trouver ! Publiez-le tout de suite. Vous rendrez tellement service ! »

Eh bien ! mon cher Maître, c'est fait !

§ 3. — *Si vous saviez !*

Mais ne nous attardons pas à ce lointain passé. L'ouvrage presse, mon ami ; à l'œuvre ! Bâtissez-moi, s'il vous plaît, un traité parfait du savoir.

— Moi ? Vous n'y pensez pas. Mes souvenirs de Critériologie sont depuis longtemps effacés !

— Nous n'en serons que plus à l'aise pour édifier notre traité selon les plans de la sagesse, au lieu de suer sang et eau à restaurer de pauvres ruines ! Car vous devinez bien que cette malheureuse *Critériologie,* implantée de force au foyer de la *Logique,* ressemble assez mal au somptueux traité d'épistémologie, que vous allez édifier.

— Mais j'en suis incapable !

— Aurais-je donc perdu mon temps et ma peine à vous expliquer l'ordonnance d'une étude parfaitement sage [1] ?

— Ah ! oui, c'est vrai ; je m'en souviens. Ce plan-là s'adapte à notre sujet ?

— Il convient à tout ce qui est, puisqu'il est tiré

[1] Voir *Ami* 1933, p. 500, 2e colonne.

de l'être lui-même. Il y a trois ans que vous devriez ne pas pouvoir faire un sermon, ni une leçon de catéchisme, ni une direction spirituelle, ni lire, ni écrire que d'après ce plan, si vous étiez réellement un bon ami de la Sagesse.

Mais constatez par expérience ce qu'on peut tirer de ce plan à brûle pourpoint et sans effort sur un sujet qui ne vous est point familier.

Par quoi commencerons nous ?

— Par une *notion préalable du savoir*.

— La voici : « *Cognitio demonstrative certa :* une connaissance démontrée certaine. » Cette notion vous paraît-elle parfaitement philosophique?

— Il faudrait qu'elle réponde aux trois questions de l'esprit : Qu'est-ce que c'est ? D'où ça vient ? A quoi cela aboutit ?

— Parfait. Or, vous voyez précisément qu'en trois mots tout est dit : en soi le savoir est une connaissance, qui provient d'une démonstration, et qui aboutit à la certitude. On ne pouvait vraiment pas définir mieux le savoir en moins de mots : c'est un vrai modèle de définition.

Mais Dieu sait tout ce que contient une formule aussi ramassée. Elle a grand besoin d'être dépliée *(ex-plicata)* par une explication qui développera simplement le contenu des mots.

De cette notion, principe de tout notre traité, voulez-vous tirer dès maintenant une conclusion capitale, que vous ne devriez plus oublier? Quel que soit l'angle sous lequel vous envisagiez le savoir, il vous faudra nécessairement l'étudier sous ces trois faces : en soi d'abord, comme connaissance ; puis du côté de son principe, la démonstration ; enfin du côté de son terme, la certitude. Autrement, vous le comprenez, prenant la partie pour le tout, bien loin d'être un sage, vous ne seriez plus qu'un sophiste.

— Je ne vois pas très bien la portée pratique de cette conclusion.

— Je la souligne volontiers ; car elle inclut logiquement les subdivisions nécessaires de tous les chapitres de votre traité. Si vous étudiez, par exemple, les conditions du savoir, ou ses moyens, ou ses effets, vous pécheriez gravement contre la sagesse en vous contentant d'indiquer les conditions de la certitude, ou les moyens de démonstration, ou les effets de la connaissance ; puisque le vrai savoir est la synthèse des trois.

— C'est compris ; mais je pense que plus d'un auteur doit oublier en cours de route la notion qu'au point de départ il se proposait de vérifier.

— Il ne s'agit pas seulement des auteurs, mais des usagers du savoir. Aucun sage ne dira « Je sais, » s'il n'est en mesure de démontrer ce qu'il affirme et s'il n'en est pas très certain.

— Alors, le nombre des sages ne doit pas être considérable.

— N'en doutez pas ; puisque Dieu lui-même a pris soin de nous révéler que le nombre des fous était infini ; et je ne pense pas que depuis l'Ecclésiaste, ce nombre ait sensiblement diminué ! Raison de plus pour nous conformer strictement au plan de la Sagesse. Quelle division impose-t-il de notre Traité ?

— 3 Parties : l'existence, la nature, et la fin du savoir.

— J'en attends avec confiance le développement.

* *

— Dans la 1re Partie on étudiera d'abord *la possibilité* du savoir, c'est-à-dire de la connaissance, de la démonstration, et de la certitude.

— Très bien. Cela correspond très exactement à ce qu'on appelle dans les sciences sacrées l'apologétique, laquelle est, en effet, nécessairement préliminaire à l'exposé théologique. Or cette apologie philosophique s'impose contre les détracteurs du savoir, qui seront un jour, vous vous en doutez, les détracteurs de la Foi.

— Dès lors, si je comprends bien, cette apologétique philosophique assurera les fondements de l'apologétique religieuse ?

— Parfaitement, puisque la manière de savoir par la Foi n'est qu'une des espèces de ce savoir en général, dont nous allons ici présenter la défense. C'est assez dire son importance en soi, et son intérêt pratique pour nous.

Ensuite ?

— On devrait ensuite étudier l'existence *réelle* du savoir : ses causes et leur effet.

— Pourriez-vous me traduire cela en bon français ? Nous nous sommes promis jadis de dépouiller ici les mots de leur vêtement technique, pour nous les rendre familiers. A quelles questions intéressantes le développement de ces deux mots répondra-t-il ?

— Ne m'en demandez pas tant, cher maître. J'ai déjà fait un gros effort !

— C'est juste. Je prends votre place.

Quand on parle des causes efficientes du savoir, ou bien l'on n'envisage que la connaissance d'abord, et la question se pose ainsi : « Qui peut savoir ? Qui sait ? » — ou bien l'on s'intéresse à la démonstration, et l'on en cherche les principes, — ou l'on pense à la certitude et l'on dit : « Sait-on jamais ? Etes-vous bien sûr ? Qui vous le prouve ? »

Quand on cherche l'effet produit par ces causes, c'est-à-dire le cours réel de l'existence qui découle de ces trois sources, on se pose ainsi la question : « Sait-on peu, ou beaucoup, passablement, ou pas du tout ? Le savoir qui naît, et grandit, peut-il décroître et mourir ? »

Estimez-vous, mon cher ami, que la réponse à ces questions n'a guère d'utilité pratique ? Il n'y en a pas de plus familières ; et si j'entrebaille seulement la porte des réponses que vous me ferez, j'entrevois aussitôt, et j'en suis ravi, que pour répondre à la 1re il vous faudra déterminer toutes les conditions subjectives du savoir : ce qui me permettra utilement de mesurer mon intelligence et celle des autres, et même de comprendre pourquoi Dieu sait tout ; et pour répondre à la 2e vous devrez préciser les étapes du savoir : ce qui m'intéresse joliment.

Or, de toutes ces questions qui s'imposent fondamentalement en théorie, et quotidiennement en pratique, qu'avons-nous étudié jadis ?

— A peu près rien !

— Que dites-vous ? Et les critères, dont l'étude s'enfle au point de remplir le traité et de lui donner son nom ! Voilà bien le sophisme qui prend la partie pour le tout ; et sabotant la vérité, compromet la vie. Bien loin, en effet, d'absorber l'étude du savoir, ces critères qui engendrent en nous la certitude, font donc seulement partie des causes efficientes, et seulement par rapport au 3e élément du savoir. Cela suffit à leur bonheur et au nôtre, parce que cela répond à la sagesse.

* *

La 2e partie de notre traité aura donc pour objet la nature du savoir : sa notion essentielle et sa division spécifique.

1. Qu'est-ce que connaître et démontrer ? En quoi cela consiste-t-il essentiellement d'être certain ? Questions capitales et fécondes, que nous voudrons élucider. On emploie si souvent et injustement l'un pour l'autre ces trois mots de mesure essentiellement inégale : connaître, comprendre, et savoir.

Or, nous qui voulons, car nous le devons, non seulement connaître, comprendre et savoir les choses de Dieu autant qu'il nous est possible, mais les faire connaître, comprendre et savoir aux autres autant qu'ils le peuvent ; comment y arriverons-nous, si nous ne savons pas au juste ce que ces mots-là signifient ? Des à-peu-près ne suffisent pas, quand le salut est en question. Il faut absolument mesurer avec précision l'étendue et la profondeur essentielles du savoir.

2. Il nous sera facile ensuite de distinguer les diverses sortes de connaissances, de preuves et de certitudes, qui se préciseront d'elles-mêmes d'après les objets et les sujets du savoir. Certes, nous laisserons les théoriciens disserter savamment de ces savoirs multiples, les comparer entre eux et les subordonner les uns aux autres ; mais nous profiterons de leurs conclusions pour ordonner plus sagement nos études, notre enseignement, et même au besoin nos bibliothèques.

* *

La 3e partie de notre Traité doit envisager à la fois les deux aspects de la finalité du savoir : son acquisition pratique, terme immédiat de nos efforts, et son résultat final.

1. En pratique, d'abord, comment arriver à savoir ? Quand on connaît le terme, que nous venons d'analyser, et le principe ou point de départ posé dans la première partie, la route est toute tracée, qui va d'un point à l'autre. Cette route, c'est la méthode, qu'il faut donc logiquement suivre pour bien connaître et démontrer jusqu'à l'entière certitude.

Mais comme sur cette route on peut procéder d'une manière ou d'une autre, après la méthode toute logique, on envisagera les procédés tout pratiques, qui nous conduiront au savoir.

2. Nous voici enfin arrivés ! Admirons ce savoir, que nous avons acquis (son excellence). Savourons la joie de savoir, la plus haute joie de l'esprit (son plaisir). Et servons-nous-en dans la vie (son utilité) ; puisque ce sont là les trois fins que tout vrai bien doit procurer.

* *

Voici, mon bon ami, le traité liminaire, qui va faire le sujet de nos prochaines Causeries. Si j'ai dû en bâtir le plan, c'est qu'il n'existe dans aucun traité ni manuel de Philosophie ! Ce sera mon excuse auprès de mes doctes confrères en sagesse, à qui d'habitude je veux laisser le soin de semer et de cultiver, pour recueillir seulement les fruits de leurs profondes méditations.

Mais cela devait être dit pour commencer sagement ; car si un sage veut savoir à fond, il doit commencer par savoir. Or, voilà ce que ce mot renferme. Lorsque nous le saurons, nous pourrons faire savoir aux autres. Nous allons donc trouver ici les secrets les plus généraux, et donc les plus fondamentaux, non pas seulement de nos études, mais encore de tout notre enseignement. Que dire de plus pour encourager vos efforts ? Ah ! mon ami, si vous saviez !

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — L'*Ami* ne pourrait-il pas nous expliquer comment il n'y a pas solution de continuité entre l'état ascétique et l'état mystique, la contemplation étant, selon le mot bien connu de S. François de Sales, « la fin et le but auquel tendent tous les exercices » ?

R. — L'état mystique est celui où s'exerce l'amour passif, qui est un amour d'affinité et d'attirance. En montrant ce qu'est cet amour, comment il est en germe en quiconque possède la grâce sanctifiante, comment il n'atteint son développement que dans la voie unitive et mystique, où des grâces d'un mode nouveau en rendent possible l'exercice, nous aurons répondu à votre question.

L'amour, quand il est pur et fort, tend à l'assimilation : deux êtres qui s'aiment veulent avoir les mêmes sentiments, ils veulent mêler leurs forces et agir ensemble, ils veulent s'unir aussi parfaitement qu'il est possible. Et quand la similitude existe, elle entretient l'amour et elle l'augmente ; elle réjouit ceux qui s'aiment et elle accroît le besoin qu'ils ont l'un de l'autre. *Simili simile gaudet :* le semblable aime son semblable. Le commerçant se plaît avec les commerçants, l'ouvrier avec les ouvriers, le soldat avec les soldats, l'artiste avec les artistes ; les jeunes recherchent les jeunes, les vieillards s'entendent entre eux.

La similitude de pensées religieuses, de goûts

surnaturels, produit le même besoin de rapprochement, et cela se remarque surtout quand les attraits spirituels sont à peu près d'égale mesure : les âmes pieuses d'une piété bornée sont portées à préférer les âmes pieuses qui ne sont pas ferventes ; les âmes remplies d'un amour ardent sympathisent grandement entre elles. Les premières ont à la fois des goûts de piété et des attaches naturelles, elles s'accordent mieux avec ceux qui leur ressemblent ; les secondes s'entendent bien parce qu'elles ont une même flamme d'amour et la même estime du détachement et de l'immolation.

Il est à présumer que cette loi s'applique même aux élus. Tous ont pour Dieu un amour sans mélange et indéfectible, mais il y a au ciel des mesures d'amour extrêmement différentes. Si ceux-là sont dans le vrai qui pensent que les élus seront placés selon leurs mérites dans des chœurs différents correspondant aux neuf chœurs des anges, les élus du même chœur, ayant à peu près les mêmes capacités d'intelligence et d'amour, se comprendront mieux entre eux et il y aura des rapports plus intimes entre ceux dont la vie céleste sera plus semblable.

Si l'amour produit la ressemblance, la communauté de sentiments et le besoin de l'union, et si, réciproquement, la ressemblance et la communauté de sentiments rapprochant et unissant les êtres, excite l'amour, dès lors qu'il y a amour réciproque entre Dieu et les créatures, il doit y avoir ressemblance et attirance mutuelle. Du reste Dieu, qui est amour *(Deus caritas est)* et qui nous a aimés le premier *(ipse prior dilexit nos)*, veut trop notre bien pour ne pas vouloir nous assimiler à lui : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* a-t-il dit quand il créa Adam. Ayant déjà une certaine ressemblance avec Dieu par ses facultés naturelles, l'intelligence et la liberté, l'homme possède une ressemblance beaucoup plus parfaite par la grâce sanctifiante. En recevant cette grâce si précieuse, nous sommes devenus participants de la nature divine : *Divinæ consortes naturæ.* Le fond de notre être a été déifié, comme S. Athanase le proclamait déjà. Cette divinisation sera parfaite au ciel, seule elle nous rendra capables de voir Dieu tel qu'il est : car sans cela, une créature quelque parfaite qu'on la suppose, ne pourrait jamais contempler Dieu face à face : *Similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est* (I Jo., III, 2).

Ce qui existe à l'état parfait dans l'élu doit exister ici-bas en germe dans le fidèle : la grâce sanctifiante, semence de l'état de gloire, nous unit à Dieu, dit S. Thomas et avec lui tous les théologiens, en nous assimilant à lui : *Gratia nos conjungit Deo per modum assimilationis.* (Q. unica *de Charit.*, a. 2).

Si nous sommes par la grâce sanctifiante semblables à Dieu dans notre nature, nous lui ressemblons aussi par les actes que nous produisons et qui constituent notre vie surnaturelle.

La base de la vie surnaturelle en nous est la foi. Or la foi, dès qu'elle est acceptée par l'âme, la saisit, la pénètre ; elle met du divin dans l'intelligence, elle fait l'âme participante de la pensée divine, cette pensée divine qui l'illuminera merveilleusement au ciel pendant toute l'éternité [1].

De ceci tous les théologiens conviennent ; mais ils n'expliquent pas tout à fait de la même manière cette surnaturalisation si précieuse. Les uns pensent que l'acte de foi exige préalablement l'exercice naturel de la faculté raisonnante qui devra poser les prémisses : « Dieu dit toujours la vérité ; or il a parlé... » Ces prémisses étant posées avec la lumière naturelle de la raison, la foi ensuite interviendra et l'acte sera surnaturel uniquement parce qu'il sera produit par un agent élevé à un état surnaturel. Selon d'autres théologiens, l'acte de foi est surnaturel jusque dans son fondement. Dès qu'une vérité est proposée à l'homme comme révélée par Dieu, une grâce lui est donnée qui surélève l'intelligence et la rend capable de saisir surnaturellement et d'accepter amoureusement, d'un amour aussi surnaturel, et la vérité et le motif qu'il y a de la croire. Elle adhère librement à tout, aussi bien au motif : « Dieu souverainement vérace a parlé, » qu'à la vérité révélée. Le motif, disent les philosophes, est l'objet formel qui spécifie les actes, il leur donne et leur condition et leur valeur ; ici le motif étant saisi surnaturellement, l'acte est substantiellement surnaturel.

Puisque la foi est l'embryon d'où sortira la vision intuitive, elle porte en germe les actes qui s'exerceront au ciel. Là-haut l'intelligence de l'élu est transfigurée par la lumière de gloire et devient capable de connaître Dieu comme Dieu se connaît, et le motif qui lui fera admettre alors les vérités sublimes sera que ces vérités lui seront manifestées par Dieu, lui seront montrées en Dieu. Ici-bas, par l'acte de foi, le fidèle perçoit déjà confusément les mystères divins qui sont inaccessibles à la connaissance naturelle ; son acte, dit S. Thomas, ne se termine pas à l'énoncé des vérités ; il pénètre jusqu'à la vérité qui est énoncée : *Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem* (2ª 2æ, q. 1, a. 2, ad 2). La lumière de foi qui lui est offerte et qu'il accepte. est comme une impression de la vérité première dans son intelligence : *Est quasi quædam sigillatio Primæ Veritatis in mente,* dit encore S. Thomas *(In Boetium, de Trin.,* q. III, a. 1, ad 4). La connaissance de Dieu obtenue par la foi, dit-il encore, est au-dessus de la connaissance naturelle, non seulement des hommes, mais des anges : *Cognitio fidei est supra naturalem cognitionem de Deo non solum hominis, sed etiam angeli* (2ª 2æ, q. 5, art. 1, c.).

Elle est donc bien belle, l'œuvre que fait Dieu en mettant la foi dans l'âme, la rendant capable

[1] Nous parlons dans ces pages non pas de la foi morte, qui reste dans l'âme pécheresse, mais de la foi vivifiée par la grâce sanctifiante et unie étroitement à la charité.

de faire des actes très supérieurs aux actes naturels, des actes humano-divins.

On doit bien admettre cette valeur suréminente de la foi et sa vertu toute divine, quand on voit ce que l'Esprit-Saint nous apprend dans l'Ecriture.

« Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, dit le Sauveur, de ce que Vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits... Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils l'a révélé. » (Mt., XI, 25, 27). Les sages sont riches des lumières naturelles, mais s'ils n'ont que ces lumières, ils ne comprennent rien aux vérités surnaturelles. Les petits, au contraire, ceux qui sont humbles, reçoivent une communication de la science que le Fils a du Père. — Quand Pierre eut confessé la divinité de son Maître : « Tu es heureux, Simon, fils de Jonas, lui dit Jésus, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père, qui est dans les cieux. » (Mt., XVI, 17). C'était donc une communication de la science que le Père a de son Fils qu'avait reçue l'Apôtre. — « Personne ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé ne l'attire... Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement vient à moi. » (Jo., VI, 44, 46). La foi est donc, avant tout, la connaissance, communiquée par Dieu, des Personnes divines. Nous voici loin de la connaissance naturelle, qui n'atteint que le Dieu unique, auteur de la nature ; la connaissance des Personnes divines est, ici, tout à fait surnaturelle. — « A ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom. » (Jo., I, 12). Ainsi, ceux qui acceptent la grâce de la foi participent à la nature de Dieu, puisqu'ils deviennent ses enfants. S. Jean a insisté sur cette vérité : « Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu... Tout ce qui est né de Dieu remporte la victoire sur le monde; la victoire qui a vaincu le monde, c'est notre foi. Qui est celui qui a vaincu le monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? » (I Jo., V, 1-4). Et la foi, c'est en germe la vie éternelle : « Celui qui croit dans le Fils possède la vie éternelle. » (Jo., III, 36). Et la vie éternelle consistera à connaître Dieu et son Fils. (Jo., XVII, 3). « Le Fils de Dieu nous a donné l'intelligence pour connaître le vrai Dieu, et nous sommes en ce vrai Dieu, étant en son Fils Jésus-Christ. » (I Jo., V, 20). « Celui qui croit au Fils de Dieu possède en lui-même le témoignage de Dieu. » (*Ibid.*, 10). C'est l'Esprit-Saint résidant dans l'âme fidèle qui l'éclaire : « Je prierai mon Père et il vous donnera un autre Consolateur pour qu'il demeure toujours avec vous... Vous le connaissez parce qu'il demeure au milieu de vous et il sera en vous. » (Jo., XIV, 16).

Ces textes magnifiques montrent bien la nature de l'acte de foi produit en nous par Dieu lui-même et par Dieu nous communiquant sa propre science, donc nous faisant participer à sa nature, faisant de nous ses vrais enfants. Combien elle est précieuse, cette assimilation !

Si la foi surnaturelle nous assimile si merveilleusement à Dieu, l'amour surnaturel doit nous donner une ressemblance encore plus complète. La foi, du reste est imprégnée d'amour. Les hérétiques formels et obstinés, qui, comme Luther, continuent de croire à la Trinité, à l'Incarnation, à la Présence réelle, ne croient ces dogmes que par une foi naturelle, intrinsèquement différente de la foi des fidèles. Celui qui a la vraie foi et celui qui l'a rejetée ne voient pas Dieu de la même manière. Le premier, le fidèle, voit Dieu comme un père, un ami, *auctor gratiæ*, et c'est ce Dieu bon, aimable, qu'il est heureux de croire. Sans doute la foi ne comporte pas toujours l'amour, puisqu'un pécheur peut garder la foi, mais elle comporte une tendance affectueuse, ou tout au moins un germe de tendance affectueuse. L'hérétique opiniâtre regarde Dieu avec d'autres dispositions, et sa foi — naturelle, — exercée par lui parce qu'il comprend ne pouvoir mettre en doute l'affirmation de Dieu, est différente de celle du vrai croyant; elle existe sans l'assimilation à Dieu, comme celle des démons « qui croient et qui tremblent. »

Considérée du côté de l'amour surnaturel, la ressemblance avec Dieu est plus admirable encore. Comme la foi est une participation à la science divine mise directement par Dieu dans l'âme, de même la charité est comme un écoulement dans l'âme de l'amour de Dieu. « L'amour, dit S. Jean, vient de Dieu, et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, parce que Dieu est amour. » Et il insiste, disant de nouveau, quelques versets plus loin : « Dieu est amour ; celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (I Jo., IV, 7 8, 16). C'est donc parce qu'il est dans l'âme par une présence de faveur, une présence d'amitié, que Dieu met en nous son amour. « La charité, dit S. Paul, est versée en nous par l'Esprit-Saint, qui nous est donné. » (Rom., V, 5).

Donc, dans toute âme en état de grâce, il y a entre elle et Dieu similitude de pensée par la foi, et par la charité similitude de volonté. Tout chrétien soumis aux lois de Dieu et sincèrement décidé à les observer toujours, possède et la foi et l'amour surnaturels ; mais cette communauté de sentiments ne produit pas toujours une union d'intimité entre Dieu et sa créature.

Voici pourquoi. Beaucoup de chrétiens sont loin d'agir d'une manière constante d'après leurs convictions de foi et d'après les impulsions de l'amour divin. A côté de leurs sentiments surnaturels, ils ont beaucoup de sentiments naturels qui déterminent leur conduite. Ces chrétiens médiocres, ces commençants ne se sentent pas attirés vers Dieu, préoccupés qu'ils sont de leurs intérêts matériels, sollicités par des instincts déréglés, avides de faire jouir leurs sens ou de satisfaire leur amour-propre. Ils triomphent de leur

nature quand elle les tente de violer gravement les lois divines, mais que de concessions ils lui font dans les actes ! L'assimilation avec Dieu reste dans la substance de l'âme, elle ne se manifeste guère.

Si ces commençants se mettent à la recherche de la vertu, leur âme peu à peu se purifie de ses fautes, de ses attaches imparfaites ; ils deviennent des progressants ; leurs efforts les disposent à recevoir plus de grâces, leur foi devient plus éclairée ; c'est la voie illuminative. Alors ils saisissent les grandeurs et les bontés de leur Dieu, les beautés et les avantages de la vertu, le dérèglement qu'il y a dans le péché et les maux qu'il entraîne. Mais ces vérités qu'ils comprennent beaucoup mieux, les progressants ne les voient pas encore dans leur pleine lumière ; elles ne forment pas le fond habituel de leurs pensées, ils gardent maintes attaches superflues ; et leur volonté suit très souvent les instincts naturels. Pour cette raison les profitants sont inaptes à recevoir les grâces supérieures ; ils doivent se raisonner et faire des efforts pour produire des actes d'amour ; d'après S. François de Sales *(Amour de Dieu*, x, 4), ce n'est qu'aux âmes affranchies de l'amour des superfluités que sont accordées les grâces mystiques ; n'est-ce pas, du reste, la doctrine constante des Pères que l'âme doit être purifiée de ses tendances imparfaites pour obtenir la contemplation ? Ainsi l'assimilation avec Dieu reste chez les profitants bien imparfaite.

Quand l'âme fidèle progressante se montre généreuse et fervente, elle reçoit plus de lumières, elle participe davantage à la pensée de Dieu, elle sait mieux combien il est grand, combien il est bon, combien il est saint. Parce qu'elle aime ces vérités, elle s'y attache et les pénètre de plus en plus ; *qui facit veritatem, venit ad lucem ;* elle aime à voir, et à cause de cela elle voit quels sont les droits qu'a Dieu de recevoir de ses créatures le don total d'elles-mêmes ; elle comprend les exigences de la sainteté de Dieu qui ne peut pas ne pas vouloir la réparation du péché ; par là-même elle aime à voir et elle voit combien le sacrifice est nécessaire, combien il est beau, combien il est salutaire. Dès lors la communauté de pensée et de volonté entre Dieu et elle est plus grande. Et pourtant cette âme n'a pas encore conquis la parfaite liberté, elle ne domine pas pleinement ses inclinations de nature ; il reste encore des entraves aux saintes impulsions de la grâce. C'est un état intermédiaire entre la voie des progressants et celle des parfaits ; l'assimilation avec Dieu s'est accrue, mais ce n'est pas encore la véritable union, c'est le prélude de la voie unitive.

Si l'âme fervente obéit fidèlement aux inspirations de la grâce, les vertus qu'elle pratique, les sacrifices qu'elle s'impose, les épreuves qu'elle subit et qu'elle accepte, la dégagent de ses attaches superflues et lui donnent l'empire sur ses instincts naturels. Ainsi les obstacles qui empêchaient la pleine action de la grâce sont écartés ; rien ne s'oppose plus à ce que son amour prenne de grands développements et ne devienne vraiment semblable à l'amour que Dieu a pour elle. Alors l'âme reçoit directement de Dieu l'amour en exercice. Elle n'a plus besoin de s'exciter par de laborieuses considérations ; « c'est Dieu qui agit et l'âme qui reçoit, dit S. Jean de la Croix. Dieu instruisant l'âme et lui infusant dans la contemplation des biens spirituels, qui sont la connaissance et l'amour divin joints ensemble [1]. » Sainte Jeanne de Chantal dit la même chose presque dans les mêmes termes. Comme le dit encore le même saint docteur, « la pure et simple lumière divine (jointe à l'amour, le même saint l'affirme constamment) ne fait jamais défaut : Mais à cause des voiles des créatures dont l'âme est enveloppée, elle ne s'infuse pas dans l'âme, mais aussitôt que dans l'âme livrée à l'amour le naturel s'éloigne, ce qui est divin lui est naturellement et surnaturellement infusé [2]. » Cet amour passif qui est persistant tient l'âme unie à Dieu ; il la rend semblable à Dieu et constamment attirée vers Dieu : *Magis in Deum homo potest tendere per amorem passive quodammodo ab ipso Deo attractus quam ad hoc eum propria ratio possit ducere*, dit S. Thomas (1ª 2æ, q. 26, a. 3, ad 4). Cette inclination mise par Dieu dans l'âme purifiée et détachée repose sur la concordance des natures ; alors, en effet, opère le don de sagesse qui provient *ex quadam connaturalitate sive unione ad divina* (2ª 2æ, q. 45, a. 4). Attirée vers Dieu auquel elle est devenue semblable, l'âme fidèle aspire à lui ressembler davantage, à s'unir à Lui, à s'identifier avec Lui.

On voit combien est fondée la doctrine des Pères, surtout des Pères grecs, qui ont si bien décrit les étapes de la sanctification d'une âme en distinguant la purification, l'illumination et l'union. Notre-Seigneur dit à sainte Marguerite-Marie pendant une de ses retraites, en 1684 : « Voici le divin purgatoire de mon amour où il te faut purifier le temps de cette vie purgative, puis je t'y ferai trouver un séjour de lumière, puis d'union et de transformation [3]. »

Telle est donc l'évolution que suit l'œuvre de la grâce dans une âme fidèle, pour aboutir à une assimilation avec Dieu excellente, à une véritable transformation de l'âme. Le Seigneur veut nous mettre à l'unisson de ses vues, de ses sentiments, de ses saints vouloirs ; il veut que dans tous nos actes nous agissions pour lui et avec lui, lui-même nous soutenant, nous stimulant, nous fortifiant ; il nous aime trop pour ne pas désirer cette similitude de perfection et cette intime liaison. Même les âmes communes qui ici-bas ne s'unissent à lui que par l'observation de ses préceptes, obtiendront la parfaite assimilation, mais

[1] *Vive Flamme*, Str. 2, Vers. 3, § 5.
[2] *Montée*, II, 3.
[3] Edit. Gauthey, t. II, p. 193.

au ciel seulement, car sur la terre elles y apportent des obstacles de toutes sortes.

Parmi les préférés du Seigneur, ceux qui sont comblés de ses grâces et qui s'y montrent dociles, d'abord se purifient et se laissent purifier ; puis ils cherchent la lumière et ils l'acquièrent ; enfin ils se livrent au Seigneur, qui les établit dans l'union d'amour. L'amour qu'ils ressentent est bien l'amour d'affinité et d'attirance : ils ont soif de Dieu, ils sentent le besoin de penser à lui, de lui parler, de l'aimer, aussi ils recherchent la solitude, ils se délectent à faire oraison, la volonté de Dieu les charme, ils se sentent inclinés à lui sacrifier leur propre volonté. Telle est la voie unitive ; telle est l'union d'amour avec Dieu, la véritable assimilation qui devrait être l'objet de nos plus ardents désirs.

C'est cette union amoureuse que l'Ecole française préconisait en recommandant de rejeter si bien ce qui n'est pas Jésus ou pour Jésus, et de nous approprier si parfaitement les sentiments du Sauveur que nous puissions dire comme S. Paul : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus qui vit en moi. » Ce serait une chimère de compter vivre ainsi de la vie de Jésus sans avoir reçu l'amour d'affinité et d'attirance.

C'est cette union amoureuse dont parlait sainte Thérèse, l'appelant *contemplation*, quand elle disait à ses Filles : Pour atteindre la contemplation, « combattez en personnes de cœur, prêtes à mourir à la peine [1]. » Et encore : « Ce qui est d'une importance majeure, d'une importance capitale, c'est d'avoir une résolution ferme, une détermination absolue, inébranlable, de ne s'arrêter point qu'on n'ait atteint la source, quoi qu'il arrive ou puisse survenir, quoi qu'il en puisse coûter, quelques critiques dont on soit l'objet, qu'on doive arriver au terme ou mourir en chemin, accablé sous le poids des obstacles, quand le monde enfin devrait s'effondrer [2]. »

Q. — Serait-il contraire à la saine doctrine d'expliquer la limitation des fruits du saint sacrifice de la messe par rapport aux âmes du Purgatoire. — si tout au moins l'on admet la théorie du P. de la Taille sur la nature de la messe. — de la manière suivante :

Mis à part le fruit général du saint sacrifice (lequel va dans le trésor commun de l'Eglise), le fruit particulier de la messe que reçoit telle âme du Purgatoire est un fruit qui lui a été appliqué *librement par un fidèle de l'Eglise militante.* Aussi, puisque le fruit perçu ainsi par l'âme souffrante est une part du fruit qui appartient au fidèle (et que celui-ci a acquis soit par son assistance et son union au saint sacrifice, soit en fournissant la valeur matérielle du sacrifice par l'honoraire de messe), la raison pour laquelle ce fruit est *limité* dans son application à l'âme du Purgatoire est celle même pour laquelle il est limité dans son acquisition par le fidèle et qui est admise par tous, à savoir, *les dispositions du fidèle.* Autrement dit, l'effet du saint sacrifice vis-à-vis de l'âme du Purgatoire doit, avant que de lui être appliqué, être appréhendé, assimilé en quelque sorte par une âme en état de voie et de mérite, et ainsi être rendu vital. Mais, dans ces conditions, cet effet se limite.

Pareille explication, *ex natura rei*, toute simple, supprime les casse-têtes des théologiens pour rendre compte de la limitation des fruits de la messe aux âmes du Purgatoire et les *deus ex machina* créés *ad hoc*. Par ailleurs la valeur *ex opere operato* propre au sacrifice ne semble souffrir en rien de cette explication, si du moins on entend cette valeur *ex opere operato* à la manière du P. de la Taille dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. x, col. 1301.

Et quant au fruit général lui-même, auquel participe l'ensemble des âmes du Purgatoire, sa limitation s'explique aussi naturellement par le même principe : ce fruit serait mérité par l'Eglise en tant que la messe est son offrande, son sacrifice, son œuvre, œuvre nécessairement limitée en elle-même, si agréable qu'elle soit à Dieu.

Mais qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* pense que vous raisonneriez plus justement si votre explication était moins exclusive. Relisez un article publié en 1925, p. 706-710, et vous y constaterez déjà que notre accord ne peut être parfait.

Puisque vous vous référez au *Dict. de Théologie cath.*, art. *Messe*, pourquoi n'y prenez-vous pas la solution de vos difficultés ? Peut-être estimez-vous que l'auteur de l'article y fait la part trop large aux « casse-têtes » des théologiens et aux « *deus ex machina* » créés tout exprès, dites vous, pour expliquer la limitation des fruits de la messe aux âmes du Purgatoire ? Et pourtant, il nous serait bien difficile de vous donner d'autres raisons que les siennes...

Quelques points peut-être appellent, en regard de vos difficultés, une précision plus grande. Nous vous proposerons brièvement nos réflexions.

1° Tout d'abord, il importe de distinguer, dans la messe, le fruit *ex opere operato* et le fruit *ex opere operantis*. Nous nous rallions pleinement à l'explication du P. de la Taille, proposée avec une bienveillance évidente dans le *Dict. de Théologie*, et qu'on peut résumer en quelques mots : « L'effet produit *ex opere operato* par la messe, effet infaillible, immédiat et certain, c'est... de présenter à Dieu le sacrifice même du Christ et, par ce sacrifice, l'impétration de notre Sauveur, laquelle, par rapport à nos fautes, s'offre à Dieu comme une propitiation et une satisfaction. » Cet effet *ex opere operato* est, on le voit, indépendant des mérites de ceux, prêtres et fidèles, qui concourent à l'offrande du saint sacrifice ; indépendant même de l'oblation faite par l'Eglise en union avec son Chef. Sans doute, le sacrifice eucharistique est présenté par leur ministère ; mais, dans l'*ex opere operato*, c'est le sacrifice de Jésus-Christ lui-même priant et s'immolant pour nous, qui motive les largesses de la miséricorde divine dans l'application du fruit de la messe. Les mérites du prêtre et des fidèles offrant l'oblation de l'Eglise elle-même, n'ajouteront à l'intervention du Christ qu'une valeur accidentelle, et ce complément accessoire sera un effet *ex opere operantis*.

2° Puisque, pour les défunts, le sacrifice de la messe est offert en mode de suffrages, il y a, pour

[1] *Chemin*, ch. 20.
[2] *Ibid.*, ch. 21.

faire intervenir le bon plaisir de Dieu dans la limitation du fruit *ex opere operato*, plus de raison encore que dans l'application du fruit de la messe aux vivants. Ce bon plaisir n'est pas une volonté arbitraire : il s'inspire de sagesse, de bonté, de miséricorde, mais aussi de justice. Dieu doit tenir compte de tant de raisons qui échappent aux jugements humains et qui, dans une certaine mesure, sont indépendantes des dispositions actuelles des fidèles concourant à l'offrande du sacrifice. Tout ce que nous avons dit déjà au sujet de l'effet « rétroactif » des prières en faveur des âmes du purgatoire démontre que la volonté divine, éclairée par sa prescience, intervient à coup sûr dans l'application des fruits de la messe aux défunts.

3o Mais il faut tenir compte aussi des dispositions de ceux en faveur de qui est offert le sacrifice eucharistique. Dans notre article de 1925, nous écrivions expressément que l'on devait tout d'abord considérer comme « la première mesure de l'application de la vertu satisfactoire de la messe » la « dévotion » du défunt pour lequel la messe est offerte (p. 708). Et l'article du *Dictionnaire*, après avoir rappelé en général que « l'application finie du fruit de la messe est en raison de l'excellence des dispositions de ceux pour qui est offert le saint sacrifice, » concluait avec le cardinal Billot : « S'il s'agit des défunts, leur plus ou moins grande capacité pourra être conçue soit en raison du plus ou moins d'intensité de leur charité actuelle, ou encore en raison du plus ou moins de soin qu'ils auront apporté, au cours de leur vie terrestre, à se procurer l'offrande du saint sacrifice » (col. 1298).

4o Enfin, intervient aussi la considération des dispositions du fidèle. Mais ici, pour éviter toute surprise, il convient de relire l'affirmation de notre correspondant : « Le fruit particulier de la Messe, que reçoit telle âme du Purgatoire, est un fruit que lui a été appliqué *librement par un fidèle de l'Eglise militante*. Aussi, puisque le fruit perçu ainsi par l'âme souffrante est une part du fruit qui appartient au fidèle et que celui-ci a acquis [1], la raison pour laquelle ce fruit est *limité* dans son application à l'âme du Purgatoire est celle-là même pour laquelle il est limité dans son acquisition par le fidèle et qui est admise par tous, à savoir, *les dispositions du fidèle*. »

Il y a certainement une part de vrai en cette affirmation : le fruit provenant *ex opere operantis* est évidemment limité par les dispositions personnelles de « l'opérant, » c'est-à-dire de l'offrant, quel qu'il soit. Mais là n'est pas précisément le point de vue auquel se place le consultant. La question posée nous paraît tout autre, et pourrait se formuler ainsi : « En supposant que du côté du bon plaisir de Dieu et des dispositions de l'âme du purgatoire, il n'y ait aucun motif de restreindre l'application du fruit *ex opere operato* de la messe, l'*ex opere operato* établit-il une équation parfaite entre le fruit qu'en aurait retiré effectivement pour lui-même le fidèle qui concourt à l'offrande de la messe, à quelque titre que ce soit, et le fruit dont bénéficie l'âme en faveur de laquelle s'est pour ainsi dire désisté le fidèle vivant ? »

Nous n'hésitons pas à répondre négativement.

Sans doute, la réponse affirmative comporte, en certains cas, une grande part de vérité. Un fidèle vivant reçoit pour lui personnellement une application d'autant plus abondante du fruit de la messe que ses dispositions sont plus parfaites. Se désistant de ce fruit en faveur d'une âme du purgatoire, il semble donc exact d'affirmer que l'application qui en sera faite à cette âme — si toutefois, répétons-le, il n'intervient aucun obstacle du côté de Dieu ou de l'âme elle-même — se ressentira de l'abondance provoquée par les dispositions plus parfaites du fidèle vivant.

Mais cette manière de concevoir les choses implique une idée (que notre consultant propose comme conclusion) qui, en réalité, est sous-jacente à toute son argumentation : « L'effet du saint sacrifice vis-à-vis de l'âme du Purgatoire doit, avant de lui être appliqué, être appréhendé, assimilé en quelque sorte par une âme en état de voie et de mérite, et ainsi être rendu vital. » Or, cette idée est très contestable. Elle suppose en effet que le sacrifice de Jésus-Christ n'a de valeur pour les défunts que dans la mesure où son effet *ex opere operato* est rendu vital (?) par une âme en état de voie ! Il est exact — nous l'avons concédé — que les dispositions plus parfaites de l'âme en état de voie rendent l'application du fruit de la messe plus abondante pour elle-même et, par ricochet, pour l'âme du purgatoire en faveur de laquelle ce vivant se désiste. Mais de cette réversibilité, qui est un aspect de la communion des saints, il ne ressort pas que toute application des fruits de la messe aux défunts est conditionnée par l'assimilation qui en serait faite, au préalable, par une âme en état de voie. Un pareil principe tend à détruire l'*ex opere operato* de la sainte messe, ou tout au moins de le faire dépendre de l'*ex opere operantis*, ce qui est manifestement faux.

Le fruit *ex opere operato* garde sa valeur, toute sa valeur, même si le fidèle qui fait offrir le saint sacrifice, même si le prêtre qui l'offre lui-même, sont dans un état d'indignité qui en empêcherait toute application en leur faveur. Vis-à-vis de l'âme du purgatoire qui doit en bénéficier, l'effet du sacrifice eucharistique est (pour reprendre l'expression du consultant) « vital » *par lui-même :* il ne faut pas oublier, en effet, qu'avant d'être « notre » sacrifice, la messe est le sacrifice de N. S. Jésus-Christ.

5o Les mêmes remarques valent, toute proportion gardée, pour le fruit du sacrifice eucharistique considéré comme sacrifice de l'Église. Mais ici une nouvelle confusion pourrait facilement

[1] Il serait plus conforme à la thèse du correspondant d'écrire : le fruit perçu ainsi *est* le fruit qui appartient au fidèle.

s'introduire, car, l'oblation faite par l'Eglise ayant déjà par elle même une valeur réelle, bien qu'imparfaite, il y a déjà en elle quelque chose de l'*ex opere operato*. Ce serait toutefois une grave erreur, quant au fruit général, de restreindre l'*ex opere operato* à la valeur de l'oblation faite par l'Eglise. Le sacrifice eucharistique, est *avant tout*, l'oblation faite par Jésus Christ. Cette oblation du Christ entraîne l'oblation du corps mystique offrant et s'offrant avec son Chef. Les deux oblations se compénètrent et s'appellent, *mais elles ne se confondent pas*. Seul le sacrifice du Christ est parfait ; le sacrifice de l'Eglise « n'aura jamais sa perfection tout entière qu'il ne soit offert par des saints » (Bossuet).

S'il en est ainsi, il est inexact de vouloir trouver la raison de la limitation du fruit général *uniquement* dans la plus ou moins grande perfection du sacrifice de l'Eglise. Cette plus ou moins grande perfection est un élément : elle n'est pas le seul qui doit entrer ici en ligne de compte.

Et finalement donc, il faut en revenir aux hypothèses émises par les théologiens, dussent-elles apparaître à notre correspondant comme des « casse-têtes » ou des « *deus ex machina*. »

Q. — Le démon est-il quelquefois, souvent et même habituellement, l'instrument de Dieu pour infliger aux hommes des maladies, des fléaux, des persécutions et même des révolutions, soit comme épreuve, soit comme châtiment ?

Un prédicateur que j'ai entendu récemment prétendait tout cela et encore plus.

N'est ce pas très exagéré quand il s'agit des individus, et faux quand il s'agit des sociétés religieuses ou nationales ?

R. — Il est difficile, impossible même, de répondre avec précision à une semblable question. Il s'agit du *fait* de l'intervention des mauvais esprits dans la marche de ce monde, et sur cette question de fait, il est difficile de se prononcer.

Il est bien certain que le démon *peut* exercer sa puissance, même sur les hommes, non seulement dans l'ordre moral par les tentations et les suggestions mauvaises, mais encore dans l'ordre physique par de véritables afflictions corporelles. La Sainte Ecriture nous cite plusieurs exemples d'interventions diaboliques de ce genre : le démon Asmodée qui mit à mort les sept maris de Sara (Tob., III, 8) ; les épreuves temporelles et les maladies dont le saint homme Job fut frappé ; les différentes possessions ou obsessions diaboliques relatées dans l'Evangile. L'histoire de l'Eglise et celle des Missions nous met, de temps en temps, en face d'événements de ce genre. Les suggestions mauvaises pouvant s'étendre à toute une collectivité, on ne voit pas pourquoi l'on refuserait au démon (ou mieux : aux démons) le pouvoir de susciter des persécutions générales et même des révolutions.

Mais, *en fait*, en est-il ainsi ? Sans aller jusqu'à déclarer inexistantes les influences pernicieuses du démon à l'égard des sociétés religieuses ou nationales, on peut dire qu'en bien des cas la malice des hommes suffit à expliquer bien des événements fâcheux ; leur imprudence ou leur imprévoyance, ou même simplement le cours naturel des choses, rendent raison de bien des maladies, accidents et autres épreuves. Sans doute, on peut faire remonter au démon la cause première de tout mal qui nous atteint, même dans l'ordre physique, puisque la source première de tout mal est le péché d'Adam, commis à l'instigation du démon. Mais d'une manière immédiate et prochaine, il nous semble difficile de s'engager dans la voie où notre correspondant assure avoir trouvé certain prédicateur. S. Thomas, parlant de l'influence pernicieuse du démon sur l'homme, déclare très nettement que

« le diable n'est pas cause directe de tous nos péchés. Car il n'est pas l'instigateur de tous les péchés qui se commettent ; il y en a qui sont le fruit du libre arbitre et de la corruption de la chair. En effet, comme le dit Origène (*Periarch.*, l. 3, c. 2), quand le diable n'existerait pas, les hommes n'en auraient pas moins le goût de la table et de tous les plaisirs de la chair et l'on sait, surtout avec une nature corrompue comme la nôtre, de combien de désordres ces appétits seraient la source, si la raison n'était là pour les contenir... Il n'est donc pas nécessaire d'attribuer à l'action du démon toutes nos fautes. » (I^a, q. 114, a. 3).

A fortiori semble-t-il exagéré d'attribuer au démon, comme à une cause immédiate et directe, toutes les maladies, les fléaux, les persécutions et les révolutions. La chose paraît d'autant moins vraisemblable que, comme le remarque le prédicateur lui-même dans son exagération, le démon ne pourrait intervenir en tout ceci qu'à titre d'instrument de Dieu. (Cf. S. Thomas, *loc. cit.*, a. 1). Est-il admissible que Dieu, dans le gouvernement du monde, se serve normalement et habituellement du ministère des démons ? Nous ne le pensons pas.

Q. — 1° Le can. 2357 § 1 porte des sanctions contre les laïques dans le cas d'une action en justice, *laici legitime damnati*.

Les can. 2358 et 2359 § 2 ne parlent pas des sanctions judiciaires. Doit-on les interpréter dans les limites du can. 2357 ?

2° Devoirs du confesseur relativement au can. 2358 et 2359 (cas occultes) : *a)* le confesseur et le pénitent sont du même diocèse (sans réserve épiscopale) ; *b)* le confesseur et le pénitent sont de diocèses différents (sans réserve épiscopale) ; *c)* il y a réserve dans le diocèse du confesseur ; *d)* il y a réserve dans le diocèse du pénitent ; *e)* il y a réserve dans les deux diocèses.

3° Je pose la même question avec ses modalités en l'appliquant à un monastère *exempt* : *a)* le confesseur est religieux, le pénitent est clerc séculier ; *b)* le confesseur est étranger au monastère, le pénitent est un religieux ; *c)* l'un et l'autre sont religieux du monastère (l'Ordinaire est l'Abbé, et le nombre des religieux restreint). On suppose qu'il n'y a pas de réserve.

R. — Ad I. Le can. 2357 § 1 envisage le cas où un laïque a été condamné par un tribunal séculier pour délit *contra sextum* commis sur la personne d'un mineur de 16 ans. Aux sanctions in-

fligées par ce tribunal viennent s'ajouter les sanctions canoniques qui sont : 1° l'*infamia, ipso facto ;* 2° les pénalités que l'Ordinaire jugera convenable d'ajouter.

Le § 2 vise le cas du laïque qui a commis le délit d'adultère ou de concubinage public, ou qui a commis une infraction quelconque à l'égard du *sextum,* et qui a été condamné pour l'un de ces motifs par un tribunal séculier. En suite de cette condamnation il l'exclut des actes légitimes, c'est-à-dire de la possibilité d'être parrain, soit au Baptême, soit à la Confirmation (can. 765 et 795) ; d'être administrateur de biens ecclésiastiques, juge, avocat, procureur, etc. (can. 2256 § 2). Cette exclusion est même encourue en dehors de toute condamnation judiciaire, dans le cas d'adultère ou de concubinage publics. Tel serait le cas d'un divorcé remarié.

Après les laïques, le Code s'occupe des clercs. Le can. 2358 contient un renvoi au précédent. Ils encourent donc les sanctions judiciaires, sauf qu'ici elles doivent être prononcées par le tribunal ecclésiastique à cause du *privilegium fori.* Et encore, dans les pays où ce privilège n'est pas reconnu, elles sont infligées par les tribunaux séculiers. Outre ces sanctions, les clercs peuvent être frappés de différentes peines disciplinaires ou administratives par l'Ordinaire, qui varient suivant qu'ils sont constitués *in sacris* ou *in minoribus.*

Ad II. S'il est en présence d'un cas occulte, le confesseur n'a pas à se préoccuper des can. 2357, 2358 et 2359, qui sont faits pour les cas publics. Il n'a d'ailleurs jamais à infliger des pénalités exécutoires au for externe non sacramentel.

Il doit se préoccuper seulement de savoir s'il est ou non en présence d'un cas réservé.

S'il n'y a pas de réserve, le confesseur est juge souverain du point de décider s'il doit accorder ou refuser l'absolution, conformément aux règles de la théologie morale.

Le péché est-il réservé dans le diocèse où le confesseur exerce ses pouvoirs ? Il ne peut pas absoudre sans facultés spéciales. De même si le péché est réservé à la fois dans le diocèse où le pénitent a son domicile et dans le diocèse où il se confesse.

Si le péché est réservé dans le diocèse d'origine du pénitent, mais non dans celui du confesseur, la réserve ne produit aucun effet à l'égard de ce dernier, puisqu'il n'est pas soumis à la juridiction du prélat qui a édicté la réserve. « *Quævis reservatio omni vi caret : 3° extra territorium reservantis, etiamsi dumtaxat ad absolutionem obtinendam pœnitens ex eo discesserit* » (can. 900).

Ad III. 1° Si le monastère est exempt, le pénitent séculier qui s'y confesse est *extra territorium reservantis,* par conséquent : *reservatio cessat.*

2° Le pénitent est un religieux, donc *intra territorium reservantis.* Le confesseur étranger au monastère n'a de juridiction que celle concédée par le Supérieur (can. 875, § 1). C'est à lui de voir s'il a ou s'il n'a pas le pouvoir d'absoudre les cas réservés.

3° S'il n'y a pas de réserve, aucune difficulté. C'est l'application pure et simple des règles générales.

Q. — Quelle est, à l'égard de l'*Index,* la situation des professeurs de lettres ? De quelles permissions jouissent-ils relativement aux grands écrivains français condamnés (v. g. Montaigne, Pascal, Montesquieu, Voltaire, etc) qui sont au programme du baccalauréat ?

R. — La question que vous posez a été réglée par les art. 9 et 10 de la constitution *Officiorum ac munerum,* du 25 janvier 1897, où il est dit : « Les livres qui traitent directement de sujets lascifs ou obscènes, qui narrent ou enseignent ces sortes de choses, sont absolument prohibés, car il faut se préoccuper non seulement de la foi, mais encore des mœurs, facilement corrompues par des livres de cette espèce.

« Les livres classiques, soit anciens, soit modernes, s'ils sont entachés de ce vice, sont permis à cause de l'élégance et de la propriété du style, à ceux-là seulement qu'excusent les devoirs de leur charge ou de leur enseignement ; mais on ne devra, pour aucun motif, les remettre ou les lire aux enfants ou aux jeunes gens, s'ils n'ont été soigneusement expurgés. »

La censure des livres a été de nouveau réglementée dans le Codex aux can. 1384 et suivants. Il n'y est fait aucune allusion à la permission accordée aux professeurs par l'art. 10 de la constitution précitée. Continuent-ils à bénéficier de plein droit de cette faculté, à raison de leurs fonctions ?

Mgr Boudinhon écrit sur ce point : « Il est à noter que le présent article (10) n'a laissé aucune trace dans le Code ; on peut en conclure que rien n'est changé aux directions données par la constitution *Officiorum* pour la lecture et l'enseignement des classiques. » *(La nouvelle législation de l'Index,* p. 116).

Le P. Vermeersch professe une opinion un peu différente. « Etant donné, dit-il, que le Code ne parle pas de la permission accordée autrefois par l'art. 10 de la constitution *Officiorum,* on peut raisonner ainsi : En principe, les professeurs doivent demander la permission de lire les livres censurés. S'ils n'en ont pas le temps ou le moyen dans un cas donné où, par ailleurs, les devoirs de leur charge leur font une obligation de prendre contact avec les livres condamnés, ils le peuvent sans péché, parce que *lex positiva desinit obligare, sive quia nimium creat incommodum, sive quia ejus finis cessat tunc contrarie.* » *(Epitome,* t. II (1934), p. 516).

Ces deux auteurs sont également sérieux, et vous pouvez adopter l'opinion qui vous plaira. Mais à votre place, nous demanderions au St-Office, par l'intermédiaire de notre Evêque, ce qu'on nomme dans le langage courant la permission de l'Index, en faisant valoir nos obligations professionnelles.

J'entends votre objection : « Les textes sur lesquels repose votre raisonnement parlent de livres traitant *de obscenis*. Mais combien d'autres sont à l'Index ! » — Ce que les textes allégués par nous disent *de obscenis* doit s'entendre *a fortiori* des livres susceptibles de porter atteinte à la foi.

Enfin, même quand on a la permission de l'Index, on reste soumis à l'obligation d'interrompre toute lecture dès que l'on aperçoit qu'elle devient dommageable au lecteur.

Q. — La S. C. des Religieux a décidé le 13 juillet 1913, pour faire cesser un doute, que les manuscrits rédigés par un religieux à vœux solennels tombaient sous le vœu de pauvreté. La raison en est que ces manuscrits, bien qu'étant le résultat d'un travail spirituel, sont cependant estimables à prix d'argent.

Dans ces conditions, serait-il permis à un religieux de prêter ses manuscrits pour qu'il y soit fait un relevé dont bénéficierait le *recipiens ?*

Devrait-on considérer comme faute grave le prêt de deux ou trois sermons manuscrits par un religieux, et également comme faute grave le relevé et la garde du contenu de ces manuscrits pour le *recipiens ?*

R. — Citons encore une fois Dom Bastien. « Le religieux peut manquer à son vœu de pauvreté... en prêtant quelque objet... Prêter aux personnes du dehors, ici le péché peut être facilement grave ; pour savoir s'il y a faute mortelle, il faudra considérer la valeur de l'objet, les garanties de recouvrement, le temps plus ou moins long accordé pour cela. »

En copiant les manuscrits prêtés, le *recipiens* transforme l'emprunt en acquisition.

Mais pourquoi ne pas recourir au moyen si simple qui consiste à demander la permission au Supérieur ?

Q. — Un de mes paroissiens est mort à l'hôpital, situé au siège du Décanat. Aussitôt après le décès, le cadavre fut ramené chez lui dans ma paroisse. J'ai donc fait toutes les funérailles. M. le doyen prétend que je lui dois une *portio parœcialis* parce que le défunt est mort sur son territoire. A-t-il raison ?

R. — Si le défunt avait domicile ou quasi-domicile à l'hôpital, ce qui est peu probable, il devait être enterré dans cette paroisse (can. 1216 § 2), et alors le Doyen pouvait vous réclamer sa *portio parœcialis*, les funérailles étant faites ailleurs.

Si le défunt n'a fait que passer accidentellement à l'hôpital pour y recevoir des soins passagers, il a gardé domicile chez vous, votre droit de procéder aux funérailles est exclusif (can. 1230 § 1), et M. le Doyen n'a droit à rien. S'il a obtenu quelque chose de vous, il vous doit restitution. Il n'en serait autrement que si l'hôpital bénéficiait d'un régime particulier du fait d'un indult, des statuts diocésains, ou de la coutume. Mais en ce cas, M. le Doyen devrait fournir la preuve de ses droits.

Q. — Une Congrégation enseignante a accepté, moyennant une somme constituée par un Comité de pères de famille et débattue entre les deux parties, de se charger *à perpétuité de l'enseignement dans un pensionnat*. Les textes sont formels et signés par les deux contractants.

Or, depuis plusieurs années, la Congrégation a abandonné totalement la maison d'éducation et refuse d'y envoyer des sujets, pour cette raison que la somme placée en fonds russes est comme perdue, non par sa faute, mais par un cas de force majeure. En conséquence elle se dit déliée de toute obligation, en conscience et en droit.

Le Comité se demande s'il ne devra pas poursuivre la reconnaissance de son droit devant l'Officialité ou la Rote, et s'il a des chances sérieuses d'y réussir ?

R. — Les charges d'une fondation sont exécutoires *rebus sic stantibus*. Mais si les revenus de la fondation diminuent, sans qu'il y ait faute de la part des administrateurs de la fondation, les charges peuvent être réduites par l'autorité compétente, aux termes du can. 1517, § 2. En se basant sur ce dernier canon, les commentateurs (Vermeersch, Vromant) enseignent que si les biens grevés de charges viennent à cesser de produire des revenus, les charges disparaissent. Si la production des revenus est à jamais tarie, parce que les biens fonds ont été détruits, les charges disparaissent à jamais. Si la production des revenus n'est suspendue que temporairement, l'obligation d'exécuter les charges reparaît en même temps qu'eux. Ayez donc les yeux fixés sur la Russie et caressez l'espoir qu'elle reprendra le service de sa dette. Jusque-là, il est inutile d'entreprendre un procès, à moins que vous ne puissiez prouver que la Congrégation intéressée a commis une faute en achetant des valeurs russes : ce qui paraît difficile.

Q. — Fan, catholique, épouse en 1915 Lydie, païenne, sans dispense de disparité de culte. Un enfant s'ensuivit. Actuellement Lydie demande le baptême, mais elle ne voit pas comment elle pourrait y être admise sans que son mariage avec Fan ait été préalablement validé. Or cette validation est impossible, parce que Fan a pris depuis quelques années une concubine dont il ne veut ni ne peut se séparer, — ayant eu des enfants d'elle. Que faire ? Ne pourrait on pas obtenir une *sanatio in radice ?* Faut-il demander la dispense de disparité de culte et faire donner un nouveau consentement à Fan et à Lydie ?

R. — I. Aux termes du can. 1140, la *sanatio* ne peut pas être obtenue si le consentement primitif ne subsiste pas, ayant été par exemple révoqué. Fan a-t-il maintenu son consentement au mariage avec Lydie ? Ne peut-on pas dire qu'il l'a révoqué, puisqu'il a pris une concubine, dont il ne veut pas se séparer, et dont il a eu des enfants ?

Vous dites, d'autre part, que la Curie Romaine refuse en pratique la *sanatio* si le danger de la polygamie n'est pas écarté des époux intéressés.

Vous ne pouvez donc rien attendre de ce premier moyen.

II. — Quant à la dispense de disparité de culte, je lis dans les Facultés accordées aux missionnaires par le St-Office pour le délai qui va de 1932 à 1937, sous le n° 3 : « *Quod si partes actu in concubinatu vivant, provideatur opportunis modis ut scandalum, si adsit, removeatur, et*

pars catholica ad gratiam Dei recipiendam rite disponatur. »

Vous ne pouvez pas davantage songer à la faire intervenir dans votre cas.

Que faire ? La situation nous paraît sans issue tant que Fan ne sera pas venu à de meilleurs sentiments. — Si vous arrivez à ce changement, tâchez de faire renouveler son consentement une fois obtenue la dispense de disparité de culte. — Et puisque le mariage est nul entre Fan et Lydie, ne pouvez-vous pas obtenir leur séparation ? Lydie aurait ainsi toute liberté de recevoir le baptême.

Q. — Etant donné la réponse de la Commission interprétative du Code à la date du 12 février 1935, une moniale peut-elle à l'occasion se confesser derrière les grilles du parloir pour assurer la tranquillité de sa conscience ? Peut-elle le faire d'une façon habituelle ?

R. — Le canon 522 donne aux religieuses qui en auraient besoin pour la tranquillité de leur conscience le droit de se confesser en dehors du confesseur ordinaire de leur communauté, ou même de leur confesseur ordinaire spécial, à n'importe quel prêtre approuvé pour entendre les confessions de femmes. Elle peuvent le faire soit dans une église, soit dans un oratoire public ou semi-public, soit *in loco ad hoc legitime* HABITUALITER *deputato*, soit *in loco ad hoc* PER MODUM *actus designato*, soit *in loco electo ad normam canonis 910 § 1.*

Cette dernière précision, donnée par la réponse du 12 février 1935, signifie que la confession peut être entendue licitement et validement même dans un endroit choisi par la pénitente. Seulement il faut qu'il y ait une *causa veræ necessitatis*, et le besoin d'apaiser sa conscience peut en être une. Il faut en outre que soient respectées les *cautelæ* prescrites par l'Ordinaire ; en l'espèce il existe la *crates fixa*, permettant de croire que les prescriptions de l'Ordinaire sont assez observées. Enfin il ne peut s'agir que de confessions exceptionnelles. L'exception prévue par le can. 522 laisse subsister l'obligation de recourir habituellement au confesseur ordinaire soit commun à toute la communauté, soit spécial à telle religieuse, et les confessions ordinaires des religieuses doivent être entendues non pas là où elles le veulent, mais à l'endroit fixé par l'autorité compétente et répondant aux exigences pratiques du Code ou de l'Ordinaire.

A la suite du paragraphe sur le Mexique dans notre « Causerie sur les Revues » du 25 juin, p. 429 et s., nous avons reçu les deux lettres suivantes, signées de noms bien qualifiés pour savoir ce qui se passe là-bas, et qui donnent un tout autre son que la Note sur le Mexique *de la revue américaine.*

I

Je prends la liberté de m'adresser à vous, Monseigneur, pour vous dire qu'en qualité de Mexicain exilé par la persécution religieuse de mon pays, j'ai lu avec le plus vif intérêt vos informations « Eclaircie au Mexique : Espoirs de restauration religieuse » dans l'*Ami du Clergé* du 25 juin 1936.

Mais, avec tout mon respect pour votre très méritante revue, je tiens à vous signaler le danger qu'il y a à faire écho à une certaine presse nord-américaine sur les affaires catholiques au Mexique. Nous connaissons très bien ces journalistes et ces écrivains des Etats-Unis qui, promenés et payés par le Gouvernement Mexicain, vont plaider sa cause auprès de l'opinion de leur pays.

Il est vrai que les dernières semaines on constate une halte, très relative, dans le mouvement persécuteur du Gouvernement Mexicain. Mais chez nous, tous ceux qui s'y entendent et tous les chefs de l'Eglise et du Catholicisme ne voient en cela qu'une tactique imposée par le Gouvernement de Washington. Roosevelt a besoin des voix catholiques, et, pendant qu'on prépare sa réélection, il apaisé l'opinion de ces mêmes catholiques qui ont toujours demandé une meilleure justice dans la politique des Etats-Unis vis-à-vis du Mexique.

Malgré cette halte dans la persécution, tous les archevêques, évêques et prêtres qui sont en exil continuent à l'être. La loi de réduction du clergé n'a pas été touchée, et des provinces grandes comme la moitié de la France ne peuvent avoir qu'*un* prêtre. La confiscation des biens de l'Eglise et des biens des catholiques continue maintenant encore : je pourrais en donner des faits concrets. L'éducation socialiste obligatoire (voire communiste) est soutenue tenacement par le Gouvernement. Et même les tueries de catholiques ne s'arrêtent pas de la part des policiers et des bandits armés par le Gouvernement : comme celle de Ciudad Gonzalez (14 morts) ; et, tout dernièrement, le prêtre Bonaventure Montoya fusillé atrocement par les troupes d'agrariens.

Je me permets, Monseigneur, de vous supplier de faire une mise au point dans l'intérêt de la cause catholique, tout en dévoilant la tendancieuse origine des articles de M. Ralph Adams Cram.

Veuillez agréer, etc.

II

Monseigneur,

Vous me pardonnerez la liberté que je prends de vous communiquer quelques réflexions qui me sont venues à l'esprit en lisant le paragraphe VII du nº du 25 juin de l'*Ami du Clergé ;* j'aurais été heureux de partager l'opinion de M. Ralph Adams Cram dont vous citez une *Note sur le Mexique,* et de croire qu'une accalmie semble se produire. J'ai passé moi-même une partie de l'hiver au Mexique; j'y étais précisément en même temps que M. Cram, et je me suis rendu compte qu'il est fort possible qu'un touriste peut passer plusieurs semaines à Mexico ou dans les principales villes du pays sans voir les choses telles qu'elles sont. Le Gouvernement Mexicain a peur de passer pour persécuteur, surtout aux yeux des Américains, et il tient à donner aux touristes l'impression que tout se passe à Mexico comme dans le meilleur des mondes ; la tactique, imitée de Moscou, réussit assez bien.

Ce que raconte M. Cram est vrai ; ce qu'il a vu, je l'ai vu moi-même. Mais ce qu'on lui a caché ou